ДИАЛОГЪТ ИВАН РИЛСКИ - ЦАР ПЕТЪР КАТО ИСТОРИОСОФСКИ ФАКТ

Христо Трендафилов

Диалогът на Иван Рилски и цар Петър е описан в няколко произхождащи от различно време текста с повествователен (писмен и устен) и изобразителен характер. Без да повтаряме тяхното съдържание и конкретните проявления на легендарността им, или пък напротив - да търсим автентични исторически реалии, ще се опитаме да представим най-напред в резюмиран вид еволюцията на диалога.

1. Епоха на византийското владичество. Именно през този период започва своя текстови живот легендата за срещата (диалога) на Иван Рилски и цар Петър. Тя заема твърде значителна част от Народното (Безименното) житие на светеца (познато по най-ранен препис от XV в.) и носи чертите на общия стремеж към легендаризация на историята, типичен и за други съчинения, произхождащи от XI-XIII в. - Българският апокрифен летопис, Солунската легенда, Видението на Исай за последните дни, Сказанието за Сивила, Пророчеството на Пандех. В тях легендаризацията на реалната история е съчетана с присъствието на топонимически и етиологически легенди. Съвсем нагледно легендаризацията на историята и нейният резултат - раждането на топонимическа легенда, са съвместени в оня пасаж от Народното житие, в който се разказва, че върхът, от който цар Петър е водил семиотичен диалог със светеца е получил названието „Царев връх“:“**И сътвори свѣтъıи отецъ димъ ıако и стлпь до нєбєс. И видѣ Пєтъръ царь ѕнаменїє свѣтаго о҃ца, а свѣтъıи отецъ поглѧда на тѧнтѫ и прослависта бога и поклониста сѧ дрꙋг к дрꙋгꙋ... И wт толѣ сѧ прозва мѣсто то Царєв врьх и до днєс.**“ /Ангелов, Генов 1922:164-165/. Легендаризацията на историята в посочените старобългарски съчинения от епохата на византийското владичество вероятно е предизвикана и от липсата на официална българска историография през периода IX-X век; с други думи, отсъствието на историография в центровете на литературен живот се е попълвало с легендарно-исторически текстове, създавани в книжовната периферия още през времето на т.н. Златен век. Отношение към легендата за срещата на пустинника и царя има и Заветът на Иван Рилски, където тя е представена по следния начин: “Защото в началото, когато дойдох в тази пустиня, лукавият враг опита да изкуси чрез сребролюбието и мене - понеже благочестивият цар ми изпрати множество злато. Когато се отказах да го видя заради Господа, аз разбрах, че това е било коварство на дявола. Не го приех, но го върнах на оногова, който го изпрати...“ /Дуйчев 1990:141/. Може да приемем, че това споменаване прибавя още един анахронизъм към гледището, че Заветът, макар и написан действително приживе на светеца, е бил редактиран и може би актуализиран в по-късно време.

2. Втори развоен етап в еволюцията на легендата се проследява съвсем определено през XIV в. Най-напред това е агиографската

интерпретация на патриарх Евтимий, в която лесно се долавят няколко специфични за цялото негово творчество особености. Иван Рилски е претрансформиран в исихаст, връзката с царя се осъществява не семиотично, а документално, чрез писма и в крайна сметка, чрез образа на светеца. Евтимий изтъква своята концепция за ръководната роля на църквата в държавния живот: **валѣи сѧ пѡ нѡгама мр҃тре твоемь цръкве. припа҃и ѹсръдно и връхъ прѣкланѣи тѡж пръвѡпрѣстѡлникѡмъ. ѩко да цр҃ь цр҃ѵвѹжщїи и гр҃ъ гѡспо҃ствѹжщїихъ видѣвъ таковѡе твое ѹсръдїе, подастъ ти ѩже око не видѣ бл҃гаа и ѹхѡ не слъша и на ср҃це чл҃ку не въѯыдѡшж ѩже ѹготѡва бр҃ъ любщїимъ его.** /Иванов 1970:380/. Може да се каже, че диалогът между цар Петър и Иван Рилски във версията на Евтимий Търновски е функционален еквивалент на диалога между самия патриарх и тогавашния български цар Иван Шишман. Диалогът между светеца и царя намира отражение и в изкуството на XIV в. - три сцени от стенописа на параклиса на Хрельовата кула в Рилския манастир бяха убедително идентифицирани от Л. Прашков като сцени от Народното житие на Иван Рилски, при което двамата (светецът и царят) се покланят един на друг, разделени на два хълма от река /Прашков 1973:51-60; Бакалова 1986:146-153; Бакалова 1991:173-187/. Същевременно, отражение на тези сцени можем да видим и в химнографията: в Службата на Иван Рилски от Димитър Кантакузин (XV в.) една от стихирите гласи: **Царскаго видиниа и съвеседованиа отрекълъ се еси, преблаженне, царствующих царю и всех създателю угодити желаа.** (Кожухаров, 1984, с. 94; Бакалова, 1986, с. 94).

3.Трети етап в развитието на легендата се наблюдава през епохата на нашето Възраждане. Той се представя преди всичко от редица устни легенди, пропити с така характерния за този период антивизантинизъм, съчетан с аристократична тенденциозност (на практика - аристократичен комплекс). В тях Иван Рилски е представен като военноначалник, болярски син и дори като брат на цар Петър, който не приема провизантийската ориентация на владетеля или пък неговия брак с гръцката принцеса Мария-Ирина; в резултат на това той е заточен или става отшелник /Фекелджиев 1979:40-67/. Самото Народно житие на светеца се преписва в дамаскинарски сборници. Силно развитие търпи и иконографският цикъл, разказващ с образи за срещата на светеца и царя - материалът е така внушителен, че дава основание на Ат. Божков да заяви: „Срещата между цар Петър и рилския пустинник е една от най-популярните композиции на Възраждането.“ /Божков 1972:216/. Конкретните проявления на тази популярност обхващат иконите с жития, стенописите (в Рилския, Араповския манастири), щампите /Матакиева-Лилкова 1983:15-21; Божков 1972:215-217; Бакалова 1986:151-152/. Несъмнен завършек на възрожданската легендаризация ни дават онези пасажи от „Великата рилска пустиня“ на Вазов, в които възторгът и преклонението се преплитат с възприемането на срещата и разменените писма между Иван Рилски и цар Петър като реален факт.

4. Четвъртият етап в еволюцията на легендата можем да определим като научен и протича през XX век. Известно е, че почти всички водещи наши медиевисти приемат реалната историческа основа на легендата (Й. Иванов, Ю. Трифонов, Ив. Дуйчев), привеждайки (не без уговорки) различни доводи в полза на нейната автентичност. Полезно със събрания материал и скепсиса си изключение представлява книгата на Ив. Фекелджиев /Фекелджиев 1979/. По-важно за нас е, че в трудовете на посочените (и на други) изследователи може да се проследят и опитите да се свърже нейната историчност с някои тенденции в старобългарската литература през X век. Така например, според Й. Иванов „...твърде е вероятно цар Петър, известен по кротостта и благочестието си и сам монах на старини, да е искал да види прочутия български пустинник и да му е пращал подаръци. Ненапразно и Царев връх, както и Царев вир в Рилско подсещат за някое царско посещение.“ /Иванов 1917:13-14/. Отсъствието на срещата в гръцкото Житие на Иван Рилски от Георги Скилица Й. Иванов отдава на провизантийската гледна точка на автора. Тези мисли на изследователя изцяло се споделят от Ив. Дуйчев /Дуйчев 1990:124-132/. Скептичната насока в изследванията се проявява при К. Радченко, който смята писмата (разменени според житийната версия на патриарх Евтимий) за измислени и ги съпоставя с разменените писма между пустинножителя Теодосий Велики и император Анастасий /Радченко 1898:300/. Това мнение се отхвърля с основание от Ю. Трифонов, който обаче на свой ред обръща внимание на друг аналогичен факт - цар Петър действително е писал на отшелника Павел Латраски, за да се моли за неговото спасение, а съвременникът на българския цар император Константин Багренородни е посещавал отшелници в планината Олимп в Мала Азия, за да търси тяхната благословия /Трифонов 1939:77-112; Фекелджиев 1979:150; Дуйчев 1990:123/. Като функционален заместител и продължител на легендата за посещението на македонския цар Филип V в Рила разглежда срещата на Иван Рилски и цар Петър Ив. Фекелджиев /Фекелджиев 1979:152-162/. Допълнителна, макар и косвена светлина върху взаимоотношенията между светеца и царя хвърлят много нови литературни свидетелства за творчеството на книжовника Петър Черноризец (по всяка вероятност - цар Петър /вж. Павлова 1994; Димитров 1996/. Това е, струва ни се, най-перспективният подход, на който би трябвало да се подчини всеки опит за нов прочит на легендата. С други думи - отговаря ли нейният текст на тенденциите в старобългарската литература от средата и втората половина на X век, органично ли се вписва тя в създадените тогава преводни и оригинални старобългарски съчинения. Към подобно разглеждане подтикват и значителните успехи, които постигна славистиката в последно време в проучването на Симеоновата и Следсимеоновата (Петровата) епоха. Тези успехи не само разшириха нашите познания за т.нар. Златен век и хронологичните рамки на явлението. Самото понятие „Златен век“ от научно-митологически конструкт все повече се изпълва с реално съдържание.

Ако се абстрахираме от житийно-легендарните и даже приказни намеси, с които е оцветен епизодът, разказващ за срещата (наричан и мотив /вж. Янкова 1996:159-166/, ако оставим настрана явната тенден-

циозност епизодът да бъде композиционен финал на житийните подвизи на героя, при което и той, и отшелничеството като нова социална реалност, и самият манастир като църковно-административна единица получават най-висша санкция от самия владетел, и то най-съществено тук са съветите, които дава Иван Рилски на българския цар (според Народното житие): **братє мои, нє ѡ хлѣбѣ єдинѡм прѣбиваєт человѣкь нж и о глаголѣ божїи, іакоже є҃ писано въ єѵ҃ангелїи. Мнѣ, братє мои, ни вожꙋжити и никож же кꙋпла кꙋповати; да възми си злато, понеже тєб є҃ мнѡго трѣбѣ; а чашж ꙋдрьжах на памѧт тєбѣ и на знаменїє мирꙋ.** /Ангелов, Генов 1922:164/.

Отказът, колкото кратък и тенденциозен да изглежда, би могъл да бъде възприет като фрагмент в духа на ars gubernandi на изкуството да се управлява и сочи как един владетел трябва да стопанисва и използва държавното богатство. Появата на изкуството да се управлява у нас съвпада с християнизацията. Съчиненията, които са издържани в неговите традиции, са написани на гръцки език и могат да се разделят на два вида.

1. Актуални трактати, принадлежащи на константинополските патриарси, които са написани с цел налагането на нови управленски принципи в поведението на българските владетели. Тук можем да отнесем такива произведения на византийската паренетична литература като Посланието на патриарх Фотий до българския княз Борис-Михаил и голяма част от писмата на патриарх Николай Мистик до цар Симеон. (Вж. издания и преводи на тези паметници в ГИБИ, IV, с.59-99 и 186-297). И Посланието на Фотий, и писмата на Николай Мистик изграждат един парадигматичен образ на идеален средновековен владетел като съчетание от античната полисна справедливост и православното благочестие /Симеонова 1988:91-104/. Специално писмата на Николай Мистик са писани и с непосредствена политическа цел - обуздаването на завоевателните проекти на цар Симеон, но въпреки това и те като цяло рисуват (в духа на Първия византийски хуманизъм, вж. Льомерл, 1971) идеален образ на християнски владетел на фона на повика за вечен мир и добросъседство. Нямаме никакви преки фактически основания да смятаме, че посланията на Фотий и Николай Мистик са били преведени на старобългарски език още през IX-X век. Тяхното превеждане, а оттам и евентуалното по-широко разпространение и осмисляне значително би повишило взискателността спрямо българския цар. Но тези съчинения са дали едно по-общо отражение върху царското поведение на самия Симеон, който добре е осъзнавал ролята на правилата, на системно изложените доводи, с други думи - на политическата теория не само за разумното управление на държава и църква, но и за логическата аргументираност на определени (в случая - имперски) амбиции. С кореспонденцията обаче сигурно е бил запознат най-близкия книжовен кръг на цар Симеон, не само „граматиците“, за които споменава в едно от писмата си византийският дипломат Лъв Магистър /ГИБИ, IV, с.177/, но и висшата църковна администрация. От тях е била осъзната необходимостта от едно по-същностно „редактиране“ и ограничаване на съществуващите представи за царска власт, което е довело и до преводи на ръководства-трактати за управлението на държавата. Освен това в някои преводни

съчинения и преди всичко във византийските хроники чрез исторически примери на места се е прокарвала идеята за ограничеността на владетеля, за зависимостта на държавното благополучие от царската справедливост и благочестие, за преходността на самата власт. Изцяло издържан в подобна тенденциозност е например поместеният в края на Симеоновия изборник (по Светославовия препис от 1073 г.) Летописец вкратце. В тази кратка хроника с умишлена последователност се подчертава насилствената, неестествена смърт на редица императори: **Дєкиосъ.лѣт.в҃. оубиєнъ бы. Оуалисъ ꙁълочьстивыи. лѣт .і҃. съжьженъ бы въ ѳраки ... Зинонъ б҃ць єго.лѣт.і҃ꙁ. живь сѧ погрєбє ... Маврикиосъ. лѣт к҃. мѣ. г҃. дни .ѳ. оубиєнъ бы ѡ҃ фѡкы и съ женоѫ и съ чады своими... Кѡнстантинь прадѣдъ єго.лѣт .кз҃. оубиєнъ бы въ домоу въ бани... Фїлиппикосъ. лѣт.в҃. изгнанъ бы...** /Ангелов 1967:85-87/. Изключение се прави само за императорите, които имат заслуги към църквата. Поставен в края на Изборника, Летописец вкратце го затваря със своя предупредителен списък на убитите императори и по този начин е противопоставен композиционно на поместената в началото му Похвала за цар Симеон: тя със своя равурно-одичен, съвършено противоположен тон отваря сборника. Тази композиция на Симеоновия изборник повече не се повтаря в 35-те други негови преписи: именно поради своите зловещи алюзии Летописец вкратце е бил отстранен скоропостижно от състава на Сборника и се е запазил още само в посочения най-стар (Святославов) препис. Впрочем такава е съдбата и на Похвалата за цар Симеон, която е запазена само в Кирило-Белозерския препис от XV в. Самата поява, макар и инцидентна, на Летописец вкратце говори за една откровено монашеска гледна точка върху историята и участта на главните нейни герои - владетелите.

Вероятно в края на Симеоновото управление (или в началото на Петровото (т.е. 20-30-те години на X-ти век) са се появили условия за по-широко представяне на правилата за владетелско поведение. Така в общи линии е бил съставен Изборникът, запазен по единствен руски препис от 1076 г. и по-точно неговият старобългарски протограф, наречен „Княжески изборник“ /Федер 1983:15-37/. Именно в него се съдържат ексцерпти от трактата на Агапит (VI в.) върху изкуството да се управлява. В последно време наблюденията на Д. М. Буланин убедително показаха, че в състава на Изборника от 1076 г. са били включени готови ексцерпти от вече преведения текст на наставлението на Агапит /Буланин 1990:160-178; Буланин 1991/. Явно наставлението е било преведено още по времето на цар Симеон и същевременно редактирано в промонашески дух. Впрочем тук мненията се различават. Според Игор Шевченко преводът на Агапиевото наставление е отговарял на стремежа на цар Симеон към изграждане на адекватна политическа идеология в борбите му с Византия /Шевченко 1978:728/, докато Буланин смята, че наставлението е привлякло вниманието на новопокръстените славяни като „сбирка от моралистични гноми с обществено значение“ /Буланин 1990:168/. Това изглежда по-приемливо, ако прибавим, че сбирката с моралистически гноми е имала в крайна сметка задачата да премоделира в монашески дух личностното и

обществено поведение на българския владетел, за да покаже неговото битие на „тленен“ цар в сравнение с „нетленния“ цар - Бога. Точно в този дух са и много-бройните рефлекси на посочената съпоставка при Агапит в старорускатa литература /вж. Живов, Успенски 1987:50-53; Валденберг 1926:27-34/.

Вече с личната инициатива на цар Симеон би могъл да се свърже преводът на друг политически трактат - т.н. Поучителни глави на император Василий I Македонец, адресирани към неговия син, които представляват наръчник за държавно управление. Интересно е, че в него сред императорските достойнства на преден план са изтъкнати: образованието, разума, интелектът, а не благочестието и смирението. Принципно ново положение в трактата е изискването за назначаването на правителствената администрация не според родовата принадлежност, а според личните качества /Чичуров 1986:95-100; Чичуров 1989:106-115/. Старобългарският превод на Василиевите Поучителни глави не е нито издаден, нито проучен, по принцип не е изключен и негов по-късен превод. Това, което може да се допусне е, че в приближени на българския владетел кръгове е битувала идеята за предпазливо нормиране на царското поведение. тази нормативна тенденция се проявява и в други преводи, осъществени в Симеоновия книжовен кръг. И тук могат да се посочат хрониките, но вече не кратките хронографикони, а пространните, вселенски хроники. Тяхното богато, но едностранчиво (от монашеска гледна точка) интерпретирано съдържание също е могло да предложи примери за промонашеска трактовка на владетелските принципи за управление. Можем да приемем, че известен импулс в това отношение е давал преводът на Хрониката на Георги Амартол. Там е поместен кратък разказ из живота на основоположника на египетското отшелничество Антоний Велики, който се свежда до следното: въ лѣта(та) свѧтый Антоний многыми и великыми добродѣтельми украшаемъ. И услыша о немь цесарь и нашеса к нему молебную епистолью, да потрудиться ему даже и до Костянтина града, да молитвы его насытиться. Божественый же, бывъ въ мнозѣ печали, глаголa къ ученику своему Павлу: „Что глаголеши, чадо? Иду ли къ цесареви по молбѣ его?“ Отвѣщавъ же, онъ рече: „Аще доидеши, то Антоний сы, аще ли не идеши, то мнихъ еси Анътоний.“ Свѧтый рече: „Убо славы моя ради, аще (не) нарекуся мнихъ, въистину бо не иду.“ И се услышавъ, смѣрѣны цесарь паче на пользу собѣ створи о кротости нелюбславьи свѧтаго старца. О немь же великый Афанасий рече:“ До(и)де бо доже и до цесаря добродѣтельно житие Антоньево...“ /Творогов 1990:203/. О. В. Творогов, който обръща внимание на този епизод, отбелязва, че той е поместен и в сборник О.1.59 от XVI в. от сбирката на РНБ в Санкт Петербург (От Жития свѧтого Антон(ь)я), с. 203). Този разказ в хроника, преведена още по времето на цар Симеон, повествуващ за диалог между Антоний и императора, е бил част от общата тенденция за известно прередактиране на представите за царско поведение в съгласие с изискванията за монашески добродетели и монашески владетелски идеал. Но и епизодът в Хрониката на Георги

Амартол, и тенденцията като цяло е породила необходимостта да се преведе и самото житие на Антоний Велики от Атанасий Александрийски. В него взаимоотношението „монах - цар“ е предадено в един значително по-различен разказ - цар Константин Август и неговите синове Констанций и Констанц написали на Антоний писмо, желаейки да получат отговор от отеца. Антоний отказва да им отговори, тъй като царските писма не значели много за него, а и въобще не умеел да отговаря на подобни писания. Само под въздействието на другите монаси Антоний отговаря, като възхвалява християнската ревност на царете и ги съветва да не ценят високо настоящето, но да помнят за бъдещия съд и знаят, че Христос е единственият истинен и вечен цар; отшелникът помолил още царете да бъдат човеколюбиви и да се грижат за справедливостта и за бедните. Този епизад на свой ред има принципна връзка с епизода, повествуващ за срещата на Иван Рилски с цар Петър; изобщо Житието на Антоний Велики е повлияло видимо както върху Народното житие, така и върху недостигналото до нас първо житие на светеца, написано скоро след смъртта му в 946 г. И като пряк пример на личностно поведение на отшелник, и като агиографски образец старобългарският превод на Житието на Антоний Велики е изиграл първостепенна интегрираща роля. Ако съдим по послеслова на неговия преводач Презвитер Йоан, преводът е бил замислен и осъществен по-скоро като официално литературно, а не като тясно монашеско мероприятие и безспорно съставя важен развоен момент от патристичната програма на Преславския книжовен кръг. Той отразява преходът от преводи на класически догматико-философски и проповеднически трудове към преводи на основополагащи монашески съчинения; от Йоан Дамаскин, Василий Велики, Григорий Богослов, Йоан Златоуст, Кирил Йерусалимски към Ефрем Сирин, Йоан Синайски, Антиох. Важно е да се подчертае, че преводачът Презвитер Йоан, подтикнат „от черковния строител на българската земя Йоан“ към наречения „велико дело“ превод на Житието, преодолява своите колебания, за да не остане славянският народ лишен от блажения живот на великите чудотворци: **не толма же разѫмомь своимь оуповающіе, wкѫсихомсѧ на дѣло се великое, но понеже приѧжденъ бы^{х} w̃ строителѧ ц҃рковнаго Їѡанна г҃на нашего, архїеп҃с҃а Болгарскыа земл҃а ... да не ли^{х} бѫдет и тѣ^{х} чюдотворець бож҃ственаго ихь житиа словѣнскъ ѧзыкъ** (/Ангелов 1967:113/ - преводачът има предвид и Житието на Панкратий, което също е превел). Известието, че черковният строител Йоан, т.е. Йоан Екзарх е бил инициатор на превода на класическо отшелническо житие, се съгласува и с повика на Презвитер Козма във втората (поучителната) част на неговата „Беседа против богомилите“: **Подражанте Ивана Прозвитера Новаго, егоже и w̃ вась самѣх мнози знаютъ бывшаго пастоуха и ексарха, иже в земли Болгарстѣи** /Бегунов 1973:391/. Апелът на Козма също визира Йоан Екзарх, а не Иван Рилски, както е склонен да приеме Иван Дуйчев /Дуйчев 1990:385-386/. Обръщението на Презвитер Козма е към епископите, най-напред той им предлага да подражават на класическите примери на заслужили към

християнството епископи: **Подражанте бывшыхъ прежъ(є) васъ въ вашихъ санѣхъ с(вѧ)т(ы)хъ ѡ(те)цъ їєп(и)ск(о)пъ: Григорыа, Мѣню, и Василыа, и Ивана...** /Бегунов 1973:391/ - и после прибавя симетричния на тяхното дело български пример: **Подражанте Ивана Прозвитера Новаго, єгоже и ѿ васъ самѣхъ мнози знаютъ, бывшаго пастоуха и єксарха, иже в земли болгарстѣи.** Явно е, че и Презвитер Йоан, и Презвитер Козма говорят за високопоставено, широко известно в България църковно лице, за епископ, какъвто Иван Рилски никога не е бил. Интересно е да се отбележи, че Йоан Екзарх, известен като преводач и съставител-компилатор на мащабни философско-богословски и естествено-научни трудове, като автор на дълбоки, предназначени за високообразована аудитория слова, е изтъкнат като инициатор за превода на типично отшелническо житие и като пример за апостолско и пастирско подражание. Възможно ли е образованият богослов и ерудиран учен на определен етап да е пренасочил българския духовен живот по посока на активно монашеско служене? По този повод Й. Иванов пише: „Самият повод за превода на тези жития, главно туй, на Антоний, основателя на монашеските общини, ще трябва да дирим в нуждата да се поставят в добър ред новите български манастири и монашеството им да вземе за пример високодобродетелния и аскетичен живот на същия светец.“ /Иванов 1939:137-138; Ангелов 1967:108/. В този план могат да се изтълкуват още няколко недостатъчно изяснени известия.

Преди всичко трябва да се посочи, че в два от преписите на самата Беседа против богомилите на Козма (Кирило-Белозерски 150/1227 от XV в. и Q.I.487 от XVI в., и двата се пазят в РНБ) на Йоан Екзарх се приписва следното наставление: **Їѡанъ Єкзархъ черныцем бѡ изъ манастырѧ, ни ис кѣлью нѣс(ть) полезно исходити бес потребна времени** /Бегунов 1973:357-358/. Този откъс от монашеско наставление донякъде съответствува на един пасаж в текста на най-старите славянски Кормчии: **свѧтїи ѿци глаголахѫ ѡ соущих в келїах, ꙗко добръ дьржатъ оустав҃ъ: 4 часа въ ноци и спѧть, и 4 часа творѧть молитвоу и 4 часа дѣлаютъ, а дню пакы** /Бегунов 1973: 129/ - имат се предвид Устюжската, Йоасафската и Толстовската Кормчии). Наставлението или по-скоро извадката от монашески устав би могло да се съотнесе с друго съобщение за аналогична дейност на Йоан Екзарх. Това е многократно споменаваното известие в някои руски ръкописи, че **Їѡ҃нъ єксархъ вочинилъ в книгы, г҃лмѧ съставъ, г҃лѧ ѡ причащении тако** (N 1262 от сбирката на Новгородската Софийска библиотека, XIII-XIV в., л. 11-12, РНБ). С термина **съставъ** старите славянски книжовници обикновено са обозначавали Пандектите на Никон Черногорец, каноничните книги или даже сборниците въобще /Вж. Николски 1903:2-55; Ангелов 1984:116-117/. Може би тук се има предвид някакъв сборник с патерични поучения, който се е отразил бегло в монашеската памет. Така че, взети в своята съвкупност и последователност, тези сами по себе си твърде неясни и дискусионни

известия всъщност образуват една сравнително ясна и свързана верига от взаимно обясняващи се известия, които в резюмиран вид могат да се представят така:

1. Йоан Екзарх поръчва превода на Житието на Антоний на Презвитер Йоан. Освен всичко друго преводачът признава, че следва принципите на превода по смисъл, които са формулирани и налагани от Йоан Екзарх (още в Предисловието към превода на Богословието на Йоан Дамаскин („Небеса“): **Нє бо єсмы толма смотрили єллинскы рѣчи образа, тѣ͡х образъ нє имѫщѫ ѫзыкѫ словѣньскѫ, но на разѫмь нѫдѫщє, полагахомъ нє то, єликоже могохомь** /Ангелов 1967:113/.

2. Йоан Екзарх съставя - пак с оглед организацията на монашеския живот - сборник с монашески правила или патерични поучения, които са се отразили бледо в два от преписите на Беседата против богомилите на Презвитер Козма и в известието за написването на книгата Състав.

3. Споменът за Йоан Екзарх се е съхранил в Беседата на Козма, писана приживе на цар Петър. Съвсем естествено е през втората половина на X-ти век много български духовници да помнят още Екзарх.

Следователно, монашеската преориентация на българския духовен живот, която добива най-пълен израз в епохата на цар Петър (927-969 г.) е замислена и е започнала да се реализира още в кръга на Цар-Симеоновия книжовен и църковно-административен елит. Разрастването на манастирите е изисквало строга нормираност на монашеския общежителен живот и търсене на идеални образци за подражание от времето на първите християнски отшелници. Тази насока е била паралелна на започналите опити за известно нормиране на царската институция. Двете тенденции намират израз в Житието на Антоний и особено в диалога между Антоний и императора, който е подчинен и на една трета цел - да се предизвика интереса и поддръжката на владетелите спрямо бързо развиващия се монашески институт. (По същия начин и пратениците на император Теодосий II посещават Симеон Стълпник и той им дава съвети по проблеми на църковната политика).

Погледната във формален (топически) план срещата на Иван Рилски и цар Петър се вписва в съществуващата вековна традиция монахът да бъде показан като съветник и морален пример за владетелите, от които пък той на свой ред е чакал подкрепа. Но по-съществено е друго - епизодът се вписва в започналите още при цар Симеон и добили пълен израз при цар Петър тенденции към нормативност и кодификация на всички страни от българския духовен и светски живот. Ако Симеоновият изборник (по най-ранен препис от 1073 г.) кодифицира делничния духовен живот на редовия християнин, а т. н. Княжески изборник кодифицира поведението на владетеля, то с превода на съчинения като Житието на Антоний Велики, Паренесис на Ефрем Сирин, Лествицата на Йоан Синайски и различните подборки с патерични и въобще моралистични поучения се определят нормите на монашеския живот. Заветът на Иван Рилски (в неговия реален вид), предполагаемите местни общежителни устави и първото незапазено житие на светеца са били специфичният български отговор на тази тенденция. Поставен в този контекст, разглежданият епизод с диалога

(срещата) на Иван Рилски с цар Петър е вече съвършено безразлично да бъде анализиран като автентичен или не. Неговата недоказуемост като реален исторически или даже като агиографски факт (в първото, недостигнало до нас житие на светеца от X в.) с нищо не накърнява пълната му съгласуваност с литературно-духовния и идейния контекст на епохата, т. е. неговата историософска верификация. Епизодът присъства интенцио-нално, „по възможност и необходимост".

Такава историософска съгласуваност е характерна не само за Народното житие на Иван Рилски, но и за други съчинения, създадени също през време на византийското владичество - в тях ще видим същата историографска несъстоятелност и историософска дълбочина и прозорливост. Така например в митичния стомогилен цар Слав и носения в кошница три години Испор цар в Българския апокрифен летопис ще видим митологически израз на идеята за славяно-българската етническа основа на Първата българска държава; зад приказното известие, че цар Симеон е вземал от всяка област на своята земя по едно повесмо, лъжица масло и яйце и че е имало голямо изобилие, е дадена за пръв път представата за старобългарския Златен век (**И тогда, вь то врѣмѥ, внѥгда царь Сѵмеонь царствоваше, што вѯимаше данькь отъ всѥкѹ ѯемли своѥи по всемоу областїю царьства ѥго: повѣсмо тьчїю и льжицоу масла и іаице на годиноу; то бѣ данькь ѥмоу отъ ѯемлѥ ѥго, отъ людїи ѥго, и ино ничто дроуго нѥ бѣ ѥмоу. И бѣ изъбилїа многа вь врѣмена она, при цари тѣмь Сѵмеонѣ.** /Иванов 1970[a]:283-284/) Или да вземем създадената през същата епоха Солунска легенда - зад разказа как Кирил Философ забравя гръцкия език и как солунския митрополит Йоан и другите гърци го скриват и едва след обсадата на града го предават на българите се долавя историософският спор кому реално принадлежи делото на един гръцки мисионер: **Понѥже мѥнѥ бѹгарѥ сь радостию вѥликою, и приведоше мѥнѥ вь гра[A] Равьнь на рѣцѣ Брѣгалницѣ. Ѧзъ написахь имъ ѯв** (32) **словѣ. Ѧзь ихь мало ѹчахь, а ѡни сами много прѣобрѣтахѹ. Тѥ бо рчѥ гь православноу вѣрѹ Христто бѹ предадѹть.** /Иванов 1970:283/.

В този смисъл Народното житие на Иван Рилски и поместеният в него епизод със срещата на светеца и царя със своята недоказуема възможност е една от първите прояви на старобълтарската историософска мисъл, след мащабните идеи на Цар Симеон /вж. подробно Божилов 1983/.

ЛИТЕРАТУРА

Ангелов 1967: Ангелов, Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. Книга II, С.

Ангелов 1984: Ангелов, Б.Ст. За едно неиздадено съчинение на Йоан Екзарх. Palaeobulgarica, N1.

Ангелов, Генов 1922:	Ангелов, Б., М. Генов, Стара българска литература (IX-XVIII в.) в примери, преводи и библиография. С.
Бакалова 1986:	Бакалова, Е. Към интерпретацията на най-ранния житиен цикъл за Иван Рилски в изобразителното изкуство. Кирило-Методиевски студии, III, С.
Бакалова 1991:	Бакалова, Е. Житиеписно повествование и изобразителна интерпретация. Старобългарска литература, кн. 25-26, С.
Бегунов 1973:	Бегунов, Ю. К. Козма пресвитер в славянских литературах, С.
Божилов 1983:	Божилов, Ив. Цар Симеон Велики (893-927): Златният век на средновековна България, С.
Божков 1972:	Божков, Ат. Българската историческа живопис. Ч. I, С.
Буланин 1990:	Буланин, Д. М. Неизвестный источник Изборника 76 г. - ТОДРЛ, XLIV, Л.
Буланин 1991:	Буланин, Д. М., Античные традиции в древнерусской литературе XI-XVI вв. München, (Slavistische Beiträge, 278).
Валденберг 1926:	Вальденберг, В. Наставления писателя VI в. Агапита в русской письменности. - Византийский временник, XXIV.
ГИБИ	Гръцки извори за българската история. т. IV. С., 1961.
Димитров 1996:	Димитров, П. Петър Черноризец, Шумен.
Дуйчев 1990:	Дуйчев, Ив. Рилският светец и неговата обител, С.
Живов, Успенски 1987:	Живов, В. М., Успенский, Б. А., Царь и бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России. В: Языки культуры и проблемы переводимости. М.
Иванов 1917:	Иванов, Й. Св. Иван Рилски и неговият манастир, С.
Иванов 1939:	Иванов, Й. Стара българска литература. (Литографски лекции), С.
Иванов 1970:	Иванов, Й. Български старини из Македония, С.
Иванов 1970:	Иванов, Й. Богомилски книги и легенди. С.
Кожухаров 1984:	Кожухаров, Ст. Приносът на Димитър Кантакузин в развитието на химнографския цикъл за Иван Рилски. (Служба за 1.VII.) - Старобългарска литература, кн. 15, С.
Куев 1991:	Куев, К. Поява и разпространение на Симеоновия сборник. В: Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.), т.I. Изследвания и текст. С.
Льомерл 1971:	Lemerl, P. Le premier humanism byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture a Byzance des origines au X-e siècle. Paris.
Матакиева-Лилкова 1983:	Матакиева-Лилкова, Т. Житието на Иван Рилски в българското изобразително изкуство. Векове, 12, N6.

Николски 1903: Никольский, Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. V. Послание Есифа к детям и братии. Известия ОРЯС, кн. 2.

Павлова 1994: Павлова, Р. Петър Черноризец - старобългарски писател от X век. Кирило-Методиевски студии, IX, С.

Прашков 1973: Прашков, Л. Хрельовата кула, С.

Радченко 1898: Радченко, К. Ф. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев.

Симеонова 1988: Симеонова, Л. Византийската концепция за изкуството да се управлява според Фотиевото послание до княз Борис I. Проблеми на културата, N4.

Творогов 1990: Творогов, О. В. Древнерусские четьи-сборники XII-XIV вв. (Статья вторая: Памятники агиографии). ТОДРЛ, XLIV, Л.

Трифонов 1939: Трифонов, Ю. 0Бележки върху известията за св. Иван Рилски. Македонски преглед, XI, кн. 3 и 4.

Федер 1983: Veder, W. The „Izbornik of John the Sinner": A Compilation from Compilation. Полата книгописьная, N8.

Фекелджиев 1979: Фекелджиев, Ив. Народни легенди за Иван Рилски, С.

Шевченко 1978: Ševcenko J. Agapetus East and West: The Jate of a Byzantine „Mirror of Princes" - Revue des études sud-est européennes, t. 16., N1.

Чичуров 1986: Чичуров, И. С. Традиция и новаторство в политической мысли Византии конца IX в. (Место „Поучительных глав" Василия в истории жанра). Византийский временник, 47.

Чичуров 1989: Чичуров, И. С. Теория и практика византийской императорской пропаганды (поучения Василия I и эпитафия Льва VI). Византийский временник, 50.

Янкова 1996: Янкова, В. Св. цар Петър и св. Иван Рилски. История на един мотив. В: Бог и цар в българската история. Пловдив.